

LA “MUERTE DE DIOS” Y LA CONSTITUCIÓN ONTO-TEOLÓGICA DE LA METAFÍSICA*

THE “DEATH OF GOD” AND THE ONTO-THEOLOGICAL CONSTITUTION OF METAPHYSICS

Por: Carlos Enrique Restrepo Bermúdez
Grupo de Investigación Filosofías de la Alteridad
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
alteridad@quimbaya.udea.edu.co
Fecha recepción: 21 de junio de 2006
Fecha aprobación: 15 de febrero de 2007

Resumen: *La interpretación heideggeriana de la “muerte de Dios” en Nietzsche entraña la esencial significación de un movimiento según el cual la metafísica llega a ser superada. Dicho movimiento se constata en las más influyentes de las filosofías modernas, sobre todo, en las filosofías de Kant y de Hegel. En palabras de Heidegger, después de Nietzsche “a la filosofía sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse, de modo que ya no se divisan otras posibilidades para ella”. Esta superación compromete el conjunto de la historia acontecida del ser y permite descubrir en el seno de la misma metafísica su constitución onto-teológica. El texto examina la “muerte de Dios” a la luz del postulado de la onto-teología en cuanto esencia de la metafísica, y las consecuencias que de ello se derivan para el pensamiento de Dios en la filosofía contemporánea.*

Palabras clave: *Metafísica, Heidegger, Nietzsche, filosofía moderna, Ciencia de la lógica, Hegel, Dios.*

Abstract: *Heideggerian interpretation of the “Death of God” in Nietzsche entails the essential importance of a movement according to which Metaphysics is overcome. The said movement is verified in the most influential of modern Philosophies, mostly in the Philosophies of Kant and Hegel. In Heidegger’s words, after Nietzsche “the only road for Philosophy is its perversion and denaturalization, so we have no other alternatives in view for her”. This overcoming jeopardizes the whole of the History of Being that has taken place and enables the discovery, at the heart of the same Metaphysics, of its Onto-Theological constitution. This paper examines the “Death of God” in the light of the postulate of Onto-Theology as Essence of Metaphysics, and the consequences therefrom derived for the thought of God in Contemporary Philosophy.*

Key words: *Metaphysics, Heidegger, Nietzsche, Modern Philosophy, Science of Logic, Hegel, God.*

* El presente artículo traza las líneas fundamentales de la investigación doctoral *La muerte de Dios y la superación de la metafísica* a cargo de Carlos Enrique Restrepo, bajo la dirección de Germán Vargas Guillén, y adscrita al Grupo de Investigación Filosofías de la Alteridad del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. [...] Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, p. 11

1. La ruina de la metafísica

En 1812, en las líneas iniciales del Prefacio a la primera edición de su *Ciencia de la Lógica*, Hegel alude a una completa transformación que la filosofía habría sufrido en su presente. Esta presunta transformación se evidenciaría, según él, en la desaparición de la metafísica del agregado total de las ciencias del espíritu, desaparición acarreada mediante el ejercicio de una ilimitada violencia en virtud de la cual aquella ciencia habría sido, en sus propias palabras, arrancada de raíz. La constatación del descrédito en que se hundiera la metafísica en la filosofía de su momento histórico, la operaba Hegel a través de un añorante preguntar:

¿Dónde se oyen o pueden oírse todavía las voces de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la antigua teología natural? ¿Dónde encontrarían todavía interés, por ejemplo, indagaciones sobre la inmaterialidad del alma, sobre las causas mecánicas y finales? Así mismo, las pruebas de antaño en favor de la existencia de Dios sólo se citan ahora por su interés histórico o para edificación y elevación del espíritu. Esto demuestra que se ha perdido el interés ya por el contenido, ya por la forma de la metafísica anterior o por ambos.¹

Lo que estas preguntas constatan es que la transformación de la filosofía comporta el sentido de una pérdida. Como ciencia del ente en cuanto ente

1 Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 27.

(*metaphysica generalis-ontología*), tanto como indagación sobre la naturaleza de Dios, del mundo y del alma (*metaphysica specialis*), la filosofía pierde el horizonte especulativo que le era demarcado conforme a sus objetos. Esa pérdida de la metafísica apenas si cabía en la cabeza del pensador, el cual no podía menos que asombrarse de ella:

Si es asombroso que, por ejemplo, lleguen a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu que se ocupaba de su esencia pura ya no tenga una existencia real en él.²

Pero aún más asombroso que la misma pérdida de la metafísica, era evidenciar los colores con los que se formaba a partir de entonces el trazado del espíritu del nuevo mundo, y que súbitamente se presentase el inaudito espectáculo de un pueblo que se jactaba de ser culto justo en la medida en que no le pertenecía ya ninguna metafísica. Lo asombroso es que la pérdida de la metafísica fuese condición previa de un cierto ideal de cultura y que, más o menos como sucede también en nuestro presente, sólo en cuanto se apartara de la metafísica, es decir, de la “incolora ocupación del espíritu retraído en sí mismo”,³ pudiera presumir de seriedad y de valor una determinada ciencia.

Pero la transformación que acarrea la ruina del pensar metafísico, curiosamente, no comprende, para Hegel, de manera exclusiva la filosofía. No alude, como podría pensarse en primera instancia, a una mera revolución de la episteme moderna o a un cambio de paradigma del pensamiento filosófico, sino que comprende también, y por sobre todo, la teología y determinadas prácticas de la religión. En este terreno, Hegel expone esa transformación del modo que sigue:

La teología, que en otras épocas fue la conservadora de los misterios especulativos y de la metafísica dependiente de ella, abandonó esta ciencia [misteriosa], para ocuparse de los sentimientos, de las consideraciones práctico-populares y de la erudición histórica. A esta modificación [de la teología] corresponde otra: la desaparición de aquellos ermitaños que vivían sacrificados por su pueblo y separados del mundo, con el propósito de que hubiera alguien dedicado a la contemplación de la eternidad y que llevara una vida que sólo sirviera a tal fin —no para conseguir ventajas, sino por amor a la gracia divina.⁴

Esta desaparición de los santos eremitas y de los sabios ocultos y la reducción de la teología a la administración de las supercherías del vulgo son movimientos paralelos a los que han tenido lugar, en escala no menor, en la filosofía. En palabras

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 28.

4 *Ibid.*, p. 27-28.

de Hegel, pueden ser considerados en muchos aspectos y por su propia esencia como el mismo fenómeno ya mencionado. Las respectivas transformaciones que han tenido lugar en la filosofía y en la teología se corresponden mutuamente. Pero, ¿qué tiene que ver lo uno con lo otro? ¿Qué relación guardan aquí la metafísica y la teología para que, simultáneamente, generen esa cadena de desprendimientos que Hegel constata en ellas? No es difícil ver que las ciencias aludidas comprometen dos de las regiones más elevadas del espíritu. A la primera pertenece “el pensamiento autoconsciente que se ocupa de su esencia pura”;⁵ a la segunda, por su parte, pertenece la religión. Ambas regiones acogen por tarea la captación plena de la esencia absoluta. De este modo, ellas guardan una relación esencial. Al decir que la relación del pensamiento y de la religión es esencial, se la considera desde el punto de vista de la esencia. Ello quiere decir que, tanto al pensamiento absoluto como a la religión, subyace una unidad de esencia en virtud de la cual estas manifestaciones del espíritu guardan una esencial proximidad. Que la metafísica y la teología cambien paralela y radicalmente sólo es comprensible en la medida en que una transfiguración esencial asciende desde el fondo en el cual estas ciencias se encuentran como relacionadas. De tal suerte que estos movimientos y desprendimientos llegan a ser el reflejo de una transformación más profunda. Lo que testimonia Hegel aquí son tan sólo síntomas, efectos de superficie de algo silenciado, de una transfiguración de aquello mismo que está a la base del pensamiento y de la religión como su más propia esencia. ¿Qué rumor habrá asaltado a los filósofos y a los santos eremitas de los bosques? ¿Por qué la teología no resguarda ya los misterios especulativos que antaño le eran conferidos? Hay que llamar la atención sobre el fenómeno que denominamos transfiguración de la esencia. Pues si bien es cierto que se suele concebir la esencia de la que tratan el pensamiento y la religión como algo permanente y siempre igual a sí mismo, mientras nos mantengamos en esta opinión corriente el trasfondo de las transformaciones aludidas quedará impensado. Con esta expresión es concebido un movimiento a nivel de la esencia misma. La esencia, al igual que sus modos de manifestación, se halla en un devenir a condición del cual tiene sentido imputarle una transformación. Cuando las manifestaciones esenciales del espíritu se ven súbitamente trastocadas, cuando todos los colores y formas de un mundo se desdibujan y se impone con violencia un nuevo rostro de la vida, irreconocible, difuso e incierto, entonces se ha transfigurado su propia esencia. Cuando se ha silenciado la voz del Ser que acompaña al filósofo en su meditación, cuando las alabanzas del eremita del bosque no llegan ya a oídos de los dioses, cuando un pueblo siente vergüenza de su metafísica y de su

5 Cfr Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica. Óp. cit.*, pp. 45-46.

fe porque dioses y hombres se han dado la espalda, entonces la esencia común del pensamiento y de la religión se ha transfigurado, y ella cobra la forma de algo sido, de un recuerdo perteneciente al pasado, de un espíritu desaparecido. En efecto, conforme a sus manifestaciones y síntomas, la transfiguración del pensamiento y de la religión según su esencia tiene el carácter de algo desaparecido. En ambos casos, se la trata con mayor determinación en el sentido de una pérdida. Pero, ¿qué significa la pérdida de la esencia en el movimiento de su devenir en virtud del cual se transfigura? El sentido propio de esta pérdida permanece oculto. Ella sólo se insinúa a través de una serie de síntomas que para el profano pasan siempre bajo silencio como inadvertidos. Pero tarde o temprano esa pérdida incalculable de la esencia se hace sentir bajo el modo de una certeza epocal, de una ausencia, de una herida, de un vacío insondable. Cuando el paisaje se desdibuja estamos ciertos de esa transfiguración; mas no por ello la certeza es asumida por la conciencia. Una cosa es estar cierto inmediatamente del cambio, padecerlo. Otra cosa es llevarlo a concepto, y más que padecerlo, sobrellevarlo como la experiencia de la errancia por un mundo que no es el nuestro, que no es ese que subsiste a la manera de un recuerdo y un anhelo. La pérdida de la esencia es algo velado e incalculable que sólo se nos hace patente al modo inmediato de la certeza. Nos mantenemos en esta certeza sin elevarla a concepto, entregados al indiferente pasar de los días y al insignificante discurrir cotidiano del mundo. Esta es la condición de todo pueblo sin pensamiento y sin religión, que asiste a la transfiguración de la esencia como algo de lo que se está cierto inmediatamente, pero de cuya conciencia no precisa en modo alguno, ni siquiera para la comprensión de su propio presente.

2. La “muerte de Dios” y la crítica kantiana del conocer

La transfiguración esencial que subyace a la ruina de la metafísica tiene para Hegel su expresión más terrible en el pensamiento de que Dios ha muerto. Bajo esta formulación, ese fenómeno es sabido como la certeza de una pérdida total:

Dios ha muerto. Dios está muerto —este es el pensamiento más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono, la superación de todo lo superior.⁶

Es preciso interpretar el sentido hegeliano de la sentencia *Dios ha muerto* en su doble acepción según se la trate desde la filosofía o desde la religión. En ello se

6 Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 3. Trad. de Ricardo Ferrera. Alianza, Madrid, 1987, p. 233.

involucra una vez más la enigmática relación de la metafísica con la teología que hemos insinuado en lo que precede pero que, en rigor, escapa a nuestra comprensión plena apareciendo sólo como intuida. Desde el punto de vista de la religión, lo que el espíritu ha perdido no es otra cosa que el sentimiento de su unidad con lo divino.⁷ El sentimiento de esta pérdida compromete el mutuo relacionarse de los hombres y los dioses, así como la desdivinización de la existencia. Lo que este sentimiento revela es una separación conforme a la cual la existencia se ve como arrojada sin finalidad ni meta. De modo que, en el ámbito de la religión, la pérdida de la esencia o su ser transfigurado se presenta en el sentimiento inmediato de los dioses huidos, de la negación del cielo y de la entrega del espíritu a la errancia delirante sobre la tierra. Es la orfandad del espíritu en su ser arrojado a la deriva de la tierra lo que expresa la esencialidad transfigurada. Aquí parece reiterarse una antigua palabra bíblica: “Andarás errante y vagabundo sobre la tierra” (Gen, 4, 12).

Pero en su acepción filosófica, en la que abandonamos el dominio del sentimiento en favor de la reflexión y del concepto, la transfiguración que Hegel expone bajo el modo de la “muerte de Dios” se perfila a partir de la renuncia de la filosofía al quehacer especulativo y al abandono de los problemas que le estaban señalados por la antigua metafísica. Dicha renuncia la imputará Hegel a la acción de la filosofía crítica en su cometido de un cuestionamiento radical de la metafísica racionalista y de la limitación de la razón en sus pretensiones de un conocimiento de lo suprasensible. En efecto, “la doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia porque de otra manera se convierte en razón teórica que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales— justificó desde el punto de vista científico la renuncia al pensamiento especulativo”.⁸ Esta renuncia se traduce en que las indagaciones sobre la generalidad del ente y sobre los objetos peculiares de la metafísica (Dios, mundo y alma) se hundan en el descrédito.

La *Crítica de la razón pura* de Kant se mueve ya desde sus inicios en este clima de la ruina de la metafísica. Al respecto anota Kant que la metafísica ha dejado de ser la reina de las ciencias para verse “rechazada y abandonada como Hécuba”,⁹

7 “El puro concepto o la infinitud, como el abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que designar el dolor infinito puramente como momento —dolor que se daba ya en la cultura sólo históricamente y como el sentimiento sobre el cual descansa la religión moderna; el sentimiento de que Dios mismo ha muerto. (Aquello había sido dicho ya, pero sólo empíricamente, con expresiones de Pascal: “La naturaleza es tal que ella señala en todas partes un Dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre” [Pensamientos, 441])”. Hegel, G. W. F. *Creer y saber*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Norma, Colección Cara y Cruz, Bogotá, 1992, p. 193.

8 Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. *Óp. cit.*, p. 27.

9 Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1998, p. 8.

haciéndose merecedora del desprecio de la época. En esta condición de la metafísica se juega para Kant la necesidad de someter la razón a una exhaustiva crítica de sí misma. La razón tiene que renunciar a su aspiración a lo suprasensible (esto es, a lo incondicionado), desfalleciendo en sus pretensiones últimas de conocimiento y resguardándose en todo lo limitado y finito.

A la luz de la crítica kantiana del conocer y en su versión más radical, la ruina de la metafísica aparece para Hegel en el momento en que la filosofía abandona, no sólo el dominio de lo suprasensible, sino también, a una con éste, toda ciencia de Dios (teología). Este abandono se refleja en la opinión generalizada en su tiempo de que “no podemos saber ni conocer nada de Dios”,¹⁰ opinión que en su momento se torna “una verdad aceptada totalmente, un asunto resuelto, una especie de prejuicio”.¹¹ Lo que Hegel constata en ello es la transformación de la filosofía en su acepción de teología, transformación que compromete la acción de la filosofía crítica. Es esta filosofía la que hace de Dios un absoluto más allá inalcanzable para el entendimiento, y de su idea “un error refutado hace tiempo, de modo que no hay que atender más a ella”.¹² No es gratuito que Hegel haga uso aquí de la expresión “idea de Dios”. Pues la negativa a acceder a un conocimiento racional de Dios como el que pretendía la antigua *Theologia naturalis* de la metafísica campa en la filosofía a partir del momento en que Kant convierte a Dios en una idea ilegítima e ilegítimada, y lo confina de esta suerte a un absoluto más allá. Para comprender esto, conviene recordar aunque sea sumariamente cómo funciona la estructura cognoscitiva kantiana. Kant comienza por distinguir, además de la sensibilidad y el entendimiento, el entendimiento y la razón, erigiendo entre ambos una barrera que permite establecer las limitaciones del conocimiento. Mientras el entendimiento crea conceptos con base en las sensaciones y por vía de la mediación sintética de la imaginación, la razón por su parte se comporta según ideas. Los conceptos puros o categorías del entendimiento son legítimos en tanto se aplican a objetos de la experiencia empírica, esto es, en tanto se refieren *a priori* a objetos. Las ideas en cambio no se refieren nunca a objetos, por lo que no hallan en el orden de la experiencia legitimidad alguna. Mientras los conceptos que forma el entendimiento garantizan un conocimiento cierto de los fenómenos, las ideas de la razón se aventuran en un terreno sobre el cual el conocimiento no tiene ningún poder. Así, la razón se ve expuesta al error y la pérdida, y su destino no es otro que

10 Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 3. *Óp. cit.*, p. 6.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

la ilusión trascendental. Cuando Hegel pone de manifiesto que la idea de Dios se ha vuelto un error ya refutado para la filosofía de su tiempo, lo que quiere decir es que su conocimiento ha quedado preso en el horizonte de la ilusión trascendental conforme a los postulados de la filosofía crítica. Se hace evidente entonces que al asumir a Dios como objeto del preguntar de la filosofía, se bracea en el mar sin fondo y sin orillas de la metafísica, y que la razón se mantiene aquí en el mero extravío y en la pérdida de sí misma. Que el conocimiento se halle enraizado en los fenómenos exiliando a Dios del conocer es un hecho tras el cual merodea el fantasma de la filosofía kantiana. Tras la apabullante incursión de esta filosofía en las ciencias, el entendimiento se enriqueció con la aprehensión de una colorida variedad de objetos, logró la expansión del conocimiento de las cosas finitas y “la extensión de las ciencias se hizo casi ilimitada, ampliada hasta lo inabarcable”.¹³ Esto trajo consigo una inmediata consecuencia: la de que se haya hecho tanto más estrecho el círculo del conocer acerca de Dios. Es en el seno de esta limitación donde cabe situar la ruina de la teología natural de la metafísica y de su pretensión de un conocimiento racional de Dios. Pues a partir de entonces, Dios sólo puede ser objeto de la ilusión, y su saber el reflejo del delirio en que se sume la razón misma.

Atestiguar la estrechez de miras del conocer a la que lo reduce el obrar analítico del entendimiento al legitimar el saber de las cosas finitas, pero reduciéndose a esta llana finitud, constituye para Hegel “el último grado de rebajamiento del hombre”.¹⁴ Pues con esta limitación acontece aquella transfiguración esencial, esta vez en el ámbito del conocer, transfiguración que denominamos “muerte de Dios” y cuya esencia y medida permanecen para nosotros como inabarcables. Es así como se comprende que la mentada limitación “convirtió a Dios en un fantasma infinito, que está lejos de nuestra conciencia, y a la par al conocimiento humano en un fantasma vano de la finitud, en sombra y compleción de la apariencia”.¹⁵ Dios muere por obra del entendimiento que lo mata al confinarlo a ese absoluto más allá en que no es ya ni cognoscible ni temible. Con esto el entendimiento hunde en la nada las posibilidades últimas del conocer que pertenecen a la naturaleza de la razón, para reducirse a la determinación de las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. La extensión de las ciencias, favorecida por el obrar analítico del entendimiento, juega un papel decisivo en el complot que termina por desterrar a Dios de todo conocimiento. Lo anotado por Hegel en esta dirección es quizá aún más válido en nuestro presente:

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, p. 7.

15 *Ibid.*, p. 12.

Hubo un tiempo en el cual toda ciencia fue una ciencia de Dios; en cambio nuestro tiempo se destaca en saber de todo y de cada cosa, de una muchedumbre infinita de objetos, pero nada de Dios. Hubo un tiempo en el que se tuvo interés y urgencia de saber acerca de Dios, de sondear su naturaleza, en el que el espíritu no tenía ni encontraba reposo sino en esta ocupación, en el que se sentía infeliz por no poder calmar esta apetencia, y menospreciaba todo otro interés cognoscitivo. Nuestro tiempo se ha despojado de esta apetencia y de su afán, hemos terminado con ella. [...] A nuestra época ya no le causa más angustia el no conocer nada de Dios; más bien vale como evidencia suprema el que tal conocimiento no sea siquiera posible.¹⁶

Así perfilada, la “muerte de Dios” coincidirá para Hegel con la fundación de la conciencia racional tal y como tiene lugar en la filosofía moderna. Ella se establece a la luz de la autoposición de la razón como la fuente de toda certeza y seguridad, como el único principio de todo conocimiento y de todo saber sobre el mundo. “La razón es la certeza de la conciencia de ser ella misma la esencia de toda la realidad”.¹⁷ Esta nueva esencia, cuya forma acabada es la subjetividad, termina por desplazar a Dios del lugar de esencia única que le era conferido por el filosofar precedente, confinándolo como el absoluto más allá de la conciencia. En las páginas finales de su escrito *Creer y saber*, luego de exponer críticamente las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, Hegel exponía esta transformación del modo que sigue:

A través de las filosofías consideradas, el dogmatismo del ser fue refundido en el dogmatismo del pensar y la metafísica de la objetividad en la metafísica de la subjetividad. Así el viejo dogmatismo y la metafísica de la reflexión se cubrieron únicamente con el color de lo interior o de la nueva cultura a la moda mediante toda esa revolución de la filosofía; y el alma como cosa se transformó en Yo y como razón práctica en lo absoluto de la personalidad y de la singularidad del sujeto. El mundo en cambio como cosa, se transformó en el sistema de fenómenos o de afecciones del sujeto y en realidades creídas, mientras lo absoluto como un objeto y como objeto absoluto se transformó a su vez en el absoluto más allá del conocimiento racional.¹⁸

Hegel se referirá también a esta transformación denominándola el “Viernes Santo especulativo”. Por el cuestionamiento que acarrea frente a lo divino, este momento viene a designar “el abismo de la nada en el que todo ser se hunde”, o también “el dolor que se daba ya en la cultura, sólo históricamente, y como el sentimiento sobre el cual descansa la religión moderna: el sentimiento de que *Dios mismo ha muerto*”.¹⁹ La “muerte de Dios”, delineada en los trazos en que la hemos esbozado, se halla consubstanciada con el fenómeno de la ruina de la metafísica

16 *Ibid.*

17 Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. F. C. E., México, 1993, p. 144.

18 Hegel, G. W. F. *Creer y saber*. *Óp. cit.*, p. 191.

19 *Ibid.*

que asciende a partir de la fundación de la conciencia racional. Pero, con todo, ¿cómo entra Dios en la metafísica? ¿De dónde la unidad esencial y la secreta correspondencia de ambos fenómenos? ¿Qué significa la “muerte de Dios” a la luz de la ruina de la metafísica? Responder a estas preguntas supone procurar, además de una exhaustiva exégesis de la “muerte de Dios”, una decisión frente al significado del término “metafísica” así como la clara delimitación de su objeto. Ello equivale a desentrañar la esencia de la metafísica aquí pensada llevándola a la reformulación de su asunto mismo. Enunciada en su mera generalidad, la correspondencia de los fenómenos mencionados abre la captación —por lo pronto solamente intuitiva— de la constitución onto-teológica de la metafísica. En lo que sigue, intentamos adelantar algunos pasos —necesariamente vacilantes— en esta dirección.

3. El olvido del ser

Sin duda, desde hace ya mucho tiempo, la escandalosa sentencia *Dios ha muerto* se ha vuelto un lugar común en la filosofía, que suele asociarla al pensamiento de Nietzsche. En esta referencia habitual, lo mentado por la citada sentencia no ha sido pensado con propiedad, y más bien se lo ha hecho objeto de toda suerte de malinterpretaciones. La puesta en claro de su aparición en otras formulaciones filosóficas (digamos por caso, en Plutarco, en Pascal, y por supuesto, en Hegel)²⁰ permite redimensionar el espacio en el que se abre su auténtica comprensión. Así concebida, la declaración de la “muerte de Dios” encuentra su propio espacio de reflexión en la metafísica, guardando una relación esencial con la constatación de su ruina (Kant-Hegel) y su consumación o superación (Heidegger).

La exégesis heideggeriana del significado de la frase de Nietzsche Dios ha muerto ha contribuido en gran medida a establecer de modo manifiesto la íntima correspondencia de este pensamiento con la metafísica. Al decir de Heidegger, la interpretación de la frase ilumina un estadio de la metafísica occidental que puede pretenderse su estadio final, “porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, ya

20 Cf., respectivamente, Plutarco. *De defectu oraculorum*, §17 (hay versión castellana: Sobre la desaparición de los oráculos. En: Plutarco. *Obras morales y de costumbres*. Edición de Manuela García. Akal, Madrid, 1987, pp. 203-271). Pascal. Pensamientos, 343 [695]. La formulación de ambos pensadores, “El Gran Pan ha muerto”, es ya seguida por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, §11 (cf. Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2003, p. 104). En cuanto a Hegel, se recomienda seguir las referencias indicadas al pie de página en los numerales 1 y 2 de este ensayo.

no se divisan otras posibilidades para ella”.²¹ El modo como Nietzsche llevaría la metafísica a este límite no es otro que el de la inversión de su estructura fundamental. Según Heidegger, dicha estructura no consiste en otra cosa que en comprender el ser del mundo sensible sólo en cuanto referido a un mundo inteligible o suprasensible.

La frase de Nietzsche *Dios ha muerto* toca su significación esencial a la luz de esta inversión de la estructura fundamental del pensar en el que se mantiene la metafísica. Nietzsche efectuaría esta inversión al poner lo suprasensible como un producto de lo sensible que carecería en sí mismo de toda consistencia. Así invertida, después de Nietzsche “a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse”.²² Con todo, aquí está de por medio mucho más que una llana destitución de lo suprasensible, pues lo que se pone en juego es más bien una comprensión esencial del término “metafísica”.

Por metafísica entiende Heidegger el ámbito del ser de lo ente, o bien, “la verdad de lo ente en cuanto tal y en su totalidad”.²³ De esta suerte, las posibilidades de la metafísica se establecen siempre en dirección a la pregunta por el ser en cuanto ser del ente, que hay que diferenciar en su formulación y alcance de “la verdad del Ser mismo”. Metafísicamente considerada, esta verdad ha sido reducida a la dimensión de lo suprasensible, si nos atenemos a lo que según Heidegger ha sido hasta Hegel la historia manifiesta o acontecida de la metafísica. Con lo que, interpretada metafísicamente, la “muerte de Dios” compromete el mantenimiento de la verdad de lo ente y su referencia al ser —más exactamente, al ente supremo— que le sirve de fundamento.

La frase *Dios ha muerto* encierra, pues, este significado metafísico. Con ello se indica, a su vez, que el ámbito para la comprensión auténtica de la sentencia no puede ser otro que la propia metafísica, entendida como verdad de lo ente. En ese sentido, la frase no implica una cuestión religiosa o doctrinal, y se sitúa más allá de las habladurías que la hacen valer como una escueta “falta de fe” o como una prédica incondicional de ateísmo. Su significación más esencial estriba en el cuestionamiento que acarrea para la metafísica el hundimiento (más aún, el ocaso) del mundo suprasensible en su totalidad.

21 Heidegger, M. La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”. En: *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 1995, p. 190.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, p. 191.

La “muerte de Dios” significa que “el mundo suprasensible pierde su fuerza efectiva, que ya no procura vida”.²⁴ Que dicho mundo, antaño considerado el mundo verdadero, se torna aparente e irreal, que se sume en la nada. Así entendida, la declaración de la “muerte de Dios” implica el cuestionamiento del ser del ente, o lo que es lo mismo, de su fundamento. En ese sentido, Heidegger asocia su interpretación al advenimiento del nihilismo. Éste, en cuanto momento límite de la manifestación del ser considerado metafísicamente como fundamento, debe ser pensado según el postulado de una “historia del ser” que compromete el destino mismo de la metafísica y su consumación.

Heidegger comprende la “muerte de Dios” en su forma más radical (el nihilismo) en el horizonte del acontecer epocal de la historia total del ser. En dicho acontecer, la “muerte de Dios” viene a representar el momento en que Dios como lo más ente del ente es rebajado a la condición de valor, perdiendo su carácter esencial y su fuerza efectiva. “Dios” es el nombre para el mundo suprasensible en su totalidad. Pero este mundo viene a nombrar el ámbito de los valores supremos por obra del movimiento propio de la época moderna conforme al cual, y en consonancia con lo pensado por Hegel, la verdad de lo ente pasa a residir en el poner representador del *subjectum*. Nietzsche se inscribiría dentro de la metafísica moderna cuando, al interpretar lo suprasensible como mundo de los valores supremos, ratifica el ámbito de poder propio de la edad moderna en el que lo ente se determina según el representar, el estimar o el valorar cuya facultad es privativa del sujeto. El sujeto como el ente que ocupa ahora el lugar de fundamento de toda determinación de los entes tiene para sí que lo suprasensible, el ser, no se comprende sino en el orden del valor.

La “muerte de Dios” es el momento de la historia del ser en el que éste es rebajado a la condición de valor. Con ello se supedita al ser, que antaño mantenía jerárquicamente el carácter de fundamento, a algo fundado por el disponer o el estimar representador del *subjectum*. En este momento de la historia del ser, la estructura fundacional o estructura de fundación (ser-ente) se invierte. Lo suprasensible se desvaloriza y pasa a ser un mero producto de la estimación o valoración propias del *subjectum*. Por eso Heidegger dirá que Nietzsche no hace más que invertir la metafísica concebida como platonismo, o más radicalmente, que la filosofía de Nietzsche es un platonismo invertido.

Pero la toma de posición de Heidegger frente a Nietzsche no se limita a la acusación de esta inversión. Ella trasluce un sentido de la “muerte de Dios” en el que ésta se comprende como la muerte de lo ente por obra de la

24 *Ibid.*, p. 196.

subjetividad, y en esa medida, como algo que compromete esencialmente a toda la filosofía moderna. Dicho más claramente, la “muerte de Dios” equivale a una progresiva destitución del ser en cuanto fundamento del ente, en favor de la instauración de la subjetividad como principio supremo. Que esta negación sea efectuada por el pensar que corresponde a la época moderna testimonia el tipo de relación que aquella época ha venido sosteniendo con el ente total y con su referencia al ser. Esta relación Heidegger la comprende bajo el modo del *olvido*; éste no menciona una operación psicológica, sino un orden de negación que se habría consubstanciado con la metafísica en su origen y por el cual la metafísica se torna el ámbito preciso para la irrupción histórica del nihilismo. La “muerte de Dios” tal y como es efectuada en la metafísica moderna y en su consumación llevada a cabo por Nietzsche, trasluce un fenómeno subyacente al conjunto de las manifestaciones o destinaciones del ser, a saber, el *olvido del ser*. Este olvido, entendido como lo que delata que el ser ha permanecido impensado para toda la metafísica occidental, significa que, al convertir lo ente en objeto del obrar representacional del sujeto, se ha apartado lo ente en sí; la “muerte de Dios” coincide con este apartamiento de lo ente, es este apartamiento en cuanto tal. “Matar a Dios” significa apartar lo ente al convertirlo en objeto. Pero este matar “no sólo derriba a lo ente como tal en su ser en sí, sino que aparta completamente al ser”.²⁵

En la versión heideggeriana, la “muerte de Dios” menciona el advenir epocal del “olvido del ser”. Este olvido está presente ya para Heidegger al comienzo de la investigación propuesta en *Ser y tiempo*, expresamente relacionada con el descrédito del preguntar de la metafísica: “La mencionada pregunta [la pregunta por el ser] está hoy caída en el olvido; bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la metafísica”.²⁶ Llevados a esta instancia, es preciso preguntar una vez más: ¿De qué modo se corresponden Dios y ser para que la “muerte de Dios” pueda implicar el cuestionamiento epocal de la metafísica? ¿Cómo es que esta última cuestión, el “olvido del ser”, viene a sumarse a los problemas antes formulados bajo las denominaciones de la “muerte de Dios” y la “ruina de la metafísica”? Esta correspondencia y su alcance están insinuados en la comprensión del nihilismo como la época del máximo peligro: el olvido del olvido del ser. Heidegger lo referirá también como “el tiempo de penuria” o “el tiempo indigente” que se presenta bajo el signo de la huida de los dioses, y en cuya pobreza y rebajamiento ni siquiera llega a sentir la falta de Dios como una falta.²⁷

25 *Ibid.*, p. 237.

26 Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. de José Gaos. F. C. E., México, 1995, p. 11.

27 La noche del mundo extiende sus tinieblas. La era está determinada por la lejanía del Dios, por la ‘falta de Dios’. [...] La falta de Dios sólo significa que ningún dios sigue reuniendo visible y

La “muerte de Dios” en su acepción nihilista indica que el ser ha sido hundido en la nada por la irrupción del ámbito de poder propio de la época moderna (el sujeto, ego cogito) y cuya consumación sería llevada a cabo por Nietzsche en la noción de voluntad de poder. Por esta razón, el nihilismo acontece en la metafísica, es decir que compromete el ámbito total de la verdad de lo ente. La “muerte de Dios”, en su acepción nihilista, dice algo del ser. Exactamente dice que con el ser “no pasa nada”,²⁸ esto es, que la nada se ha apropiado el ser. La metafísica constituye el ámbito de este apartamiento que cobra la forma del olvido. Pero dado el carácter total de la historia del ser, Heidegger llega a situar la metafísica como un mero momento suyo. Toda la metafísica no ha hecho más que velar u ocultar el ser —que ha permanecido impensado— y cerrar la posibilidad de su pensamiento más original. La “muerte de Dios” delata que esta ocultación del ser, al permanecer impensado por la filosofía, consume la historia del olvido. Dicho más radicalmente, “la historia del ser comienza necesariamente con el olvido del ser”.²⁹ En este sentido, la “muerte de Dios” llega a ser positiva. El horror vacuú que caracteriza su experiencia inicial, la de la pérdida del fundamento, se traduce ahora en la conciencia del olvido que suscita la urgencia de un nuevo pensar (“rememorante” o “inicial”), al margen de toda estructura y pretensión metafísicas.³⁰ En efecto, el “olvido del ser”, y la “muerte de Dios” entendida como su apartamiento en cuanto lo más ente del ente, “no ha dejado que el propio ser haga su aparición”.³¹ Sobre todo el pensar según valores, esto es, el pensar de Nietzsche, “impide que el propio ser se presente en su verdad”.³² La “muerte de Dios” pertenece esencialmente a la historia del ser como la hora límite del olvido. Por eso también ella es la apertura de un nuevo pensamiento del ser, e incluso reclama con urgencia este pensamiento al cual sólo se llega a condición de dar un paso atrás por fuera de la metafísica por medio del cual se delata su constitución onto-teológica.

manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella. Pero en la falta de Dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el Dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de Dios como una falta”. Heidegger, M. ¿Y para qué poetas? En: *Caminos de bosque. Óp. cit.*, p. 241-242. (El uso de la mayúscula en el nombre de Dios no aparece en la traducción castellana).

28 Heidegger, M. La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”. En: *Caminos de bosque. Óp. cit.*, p. 233; cf. p. 238.

29 *Ibid.*, p. 237.

30 *Cfr.* Heidegger, M. El final de la filosofía y la tarea del pensar. En: *Tiempo y ser*. Trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Tecnos, Madrid, 2001, pp. 77-93.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

4. La constitución onto-teológica de la metafísica

Desde antiguo, y concretamente con Aristóteles, la cuestión de Dios entra en el orden del preguntar de la ciencia que posteriormente fue llamada metafísica. En la investigación que el filósofo se propone en dirección a la “ciencia buscada” (filosofía primera) se pone ya de relieve la ambigüedad de su objeto. La filosofía primera es, por una parte, ciencia del ente en cuanto ente, y por tanto, ontología;³³ pero es también ciencia de lo más divino, y por tanto, también teología.³⁴ La metafísica racionalista desarrollada posteriormente se mantiene en esta doble acepción en medida no menor que la escolástica medieval. De ahí que también para Hegel la renuncia al conocimiento especulativo de Dios involucre una transformación esencial de la metafísica.

La enigmática correspondencia que la “muerte de Dios” en sus distintas formulaciones sostiene con los momentos de la metafísica en los que se predica su ruina y su superación, se mueve en la ambigüedad que atraviesa desde antiguo el objeto peculiar de la metafísica. Así mismo, la copertenencia que guardan los fenómenos de la “muerte de Dios” y el “olvido del ser” traslucen dicha ambigüedad. ¿Cómo comprenderla? Dios y ser, aún cuando se los trate respectivamente a partir de la “muerte” o del “olvido”, definen el orden de indagación de la metafísica. Su insólita identificación atestiguada a lo largo de la historia de la filosofía hace que Heidegger acuse bajo la rúbrica de onto-teología la metafísica occidental en su conjunto. Al decir de Heidegger, toda la historia acontecida de la metafísica habla en favor de su constitución onto-teológica. Con todo, la estructura de la metafísica así concebida “se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teología la unidad aún impensada de la esencia de la metafísica”.³⁵

33 “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente (*ōn he ōn*) y lo que le corresponde de suyo” (Aristóteles, *Met.* IV, 1, 1003a, 21-22).

34 “La más divina [de las ciencias, la ciencia buscada] es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y sólo ésta reúne ambas condiciones” (*Met.* I, 2, 983a, 6-8). “La Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles. Ahora bien: todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todo éstas [las separadas e inmóviles]; porque estas son causas de los entes divinos que no son manifiestos. Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física, y la Teología, pues a nadie se le oculta que si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza” (*Met.* VI, 1, 1026a, 16-21; *cf.* también *Met.* XI, 7, 1064a, 34 ss.-1064b, 1-6).

35 Heidegger, M. La constitución onto-teológica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 121.

La puesta en claro de la constitución onto-teológica de la metafísica procura una comprensión de lo que ha sido la metafísica en su esencia. Ella no intenta revertir en una unidad arbitraria dos disciplinas filosóficas que habría que mantener claramente diferenciadas (ontología-teología) sino captar la correspondencia y unidad de aquello que es preguntado de este doble modo por la metafísica. Lo preguntado es, por una parte, el ente en cuanto tal y en su generalidad; pero es también, por otra parte, lo ente en cuanto tal como lo supremo y lo último. De ahí que la metafísica, en estos dos aspectos, haya estado siempre orientada a cuestiones fundamentales; pues su preguntar se encamina hacia el fundamento entendido como “lo que funda”, esto es, como aquello a partir de lo cual lo ente obtiene su ser y su subsistencia.

En el lenguaje de Heidegger, esto significa que, por la naturaleza de su preguntar, la metafísica se mueve en el terreno de la *diferencia ontológica* (“el ser no es ningún ente”). Proyectada a partir de dicha diferencia, la metafísica reclama para el ente el saber de su fundamento. Este último se descubre bajo el concepto del ser en cuanto lo general y común a todos los entes; pero también se lo piensa bajo la figura de Dios en cuanto *ratio* última y suprema en la cual se reúne y ordena el ente en su totalidad.

Conducida a esta instancia y establecido el doble horizonte de su preguntar, la metafísica señala su esencia en la unidad onto-teológica de su objeto. Pero es justo esta unidad lo que ha permanecido impensado, y por tanto, lo que se hace digno de ser cuestionado. Al pasar bajo silencio la estructura que le subyace, la metafísica no ha sido capaz de pensar su propia esencia. La legalidad de la misma sólo podrá recaer en el hecho de que la metafísica dé cuenta de cómo entra Dios en el dominio de su preguntar.

¿Cómo entra Dios en la metafísica? En principio, esta pregunta no tiene respuesta alguna. Ello por cuanto en atención a la constitución onto-teológica de la metafísica, Dios está de antemano instalado en ella. Comprender la cuestión supone entonces situarse más allá de los límites de la metafísica aquí interpelada procurando el descubrimiento de su esencia. “Pero aceptar la pregunta en estos términos significa consumir *el paso atrás*”.³⁶

El requisito del *paso atrás* para comprender la metafísica en su esencia onto-teológica y el modo como Dios entra en su dominio, apunta a una operación (¿metodológica?) del pensamiento que se sitúa más allá de la metafísica: “El paso

36 *Ibid.*, p. 123.

atrás va desde la metafísica hacia la esencia impensada de la metafísica”,³⁷ y por tanto fuera de ella. Por lo pronto, hay que guardarse del malentendido que quiere ver en esta operación “una vuelta histórica a los pensadores más tempranos de la filosofía occidental”.³⁸ A este paso le subyace más esencialmente la concepción del ser como el asunto propio del pensar —y por tanto también de la metafísica—, en detrimento de su identificación con Dios. Pero la metafísica se mantiene en esta identificación. Así es como se implican para ella la cuestión de Dios y la pregunta por el ser. El ser es pensado por la metafísica a partir de su diferencia con respecto al ente, pero también en la necesidad de establecer su fundamento. De este modo, la metafísica “hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que a su vez necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo”.³⁹ La metafísica establece el ser en esta acepción de fundamento cuando lo piensa en vistas al principio de causalidad como *Causa sui*. Ésta coincide con el pensamiento de Dios, o más radicalmente, “es el nombre que conviene al Dios en la filosofía”.⁴⁰

La estancia previa de Dios y su identificación con el ser en la metafísica hacen que, operado el *paso atrás*, ésta descubra su constitución esencial como onto-teología. Pero la esencia onto-teológica de la metafísica, de modo semejante a como ocurre en la ambigüedad a la que da lugar la comprensión de su asunto en la exposición de Aristóteles, nos sume en una indecible aporía. Emmanuel Levinas, problematizando esta cuestión en Heidegger, la expone del modo que sigue: “Para Heidegger, se trata de superar la onto-teología. Pero, ¿el fallo de la onto-teología ha consistido en tomar al ser por Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser?”.⁴¹ Heidegger anota al respecto, pero haciendo la aporía todavía más irresoluble, que tal vez el pensar que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, el Dios *Causa sui*, en procura de un pensamiento todavía más original del ser, se encuentre más próximo al Dios divino.⁴²

Cómo decidir la cuestión es algo que no aparece claro. En lo que sí podemos arrojarnos una mínima claridad es en que, a la luz de su constitución onto-teológica,

37 *Ibid.*, p. 115.

38 *Ibid.*, p. 117.

39 *Ibid.*, p. 153.

40 *Ibid.*

41 Levinas, E. Dios y la onto-teo-logía. En: *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Cátedra, Madrid, 1994, p. 147.

42 Cf. Heidegger, M. *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. *Óp. cit.*, p. 153.

los fenómenos de la ruina y superación de la metafísica, así como también la “muerte de Dios”, no sólo pueden llegar a ser comprendidos en su esencia, sino además, tornarse fenómenos positivos. Uno y otro repercuten en la apertura de un nuevo espacio de juego para un pensamiento más original del ser como también en favor de una más auténtica experiencia de lo divino.

5. La “muerte de Dios” y la cuestión teológica

Así pues, proclamada estridentemente por Nietzsche, pero precursada por Hegel en su versión moderna de un “Viernes Santo especulativo”, sin desconocer del todo su experimentación mítico-poética en el caso particular de Hölderlin quien la atestigua bajo el modo de una “huida y retirada de los dioses”,⁴³ la “muerte de Dios” acontece en el momento definitivo del filosofar occidental que desde Heidegger reconocemos como “superación de la metafísica”. Esta superación, por su parte, sólo se hace comprensible a la luz del postulado según el cual la metafísica tiene en la onto-teología su más propia esencia. En esta medida, es preciso insistir aquí en que la interpretación del sentido original de la “muerte de Dios”, inicialmente en su versión de ocaso del ser y de hundimiento del mundo suprasensible, así como de los fenómenos asociados a ella (ruina y superación de la metafísica, pero también “olvido del ser” y olvido de este olvido) implica ganar una comprensión de esta esencia onto-teológica. Siguiendo a Levinas, “el fin de la metafísica que conduce a la muerte de Dios es en realidad una prolongación de la onto-teología”.⁴⁴ La intelección última de la “muerte de Dios” se juega en esta prolongación. Pero su captación supone, como nos lo exigimos anteriormente, una toma de posición, e incluso una decisión, sobre la esencia de la metafísica, o cuando menos —tarea más a nuestro alcance— sobre el sentido en que hay que acoger el movimiento que se dirige a su consumación y, en consecuencia, a su superación.

43 Para el esclarecimiento del lugar del decir poético de Hölderlin en la experimentación del retraimiento peculiar de lo divino, véanse los análisis de Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2005; y de Marion, J.-L. El retiro de lo divino y el rostro del padre: Hölderlin. En: *El ídolo y la distancia*. Trad. de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 89-138, ineludibles al momento de emprender la tarea de semejante interpretación.

44 Levinas, E. *Dios y la onto-teo-logía*. *Óp. cit.*, p. 146. Esto sin mencionar la última palabra de Heidegger en su exégesis de la “muerte de Dios” en Nietzsche, y que merece un análisis conceptual preciso: “En su esencia, la metafísica es nihilismo”. Heidegger, M. La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”. *Óp. cit.*, p. 239 (la cursiva es mía).

Hablamos de superación desde el momento mismo en que la metafísica se torna impracticable. Esta condición límite de la metafísica que sugiere su imposibilidad acarrea, en efecto, la renuncia del pensamiento a las preguntas conductoras que comandaban la que todavía en tiempo de Hegel cabía reconocer como “filosofía primera”. Esta superación, sin embargo, en razón del avasallador alcance que frente a Kant cobra la filosofía especulativa, va mucho más allá de una simple bancarrota del “uso trascendental de la razón” tal y como en su momento lo proclamaba la filosofía crítica, cuyo lugar en la reconstrucción filosófico-histórica de la “muerte de Dios” es, con todo, incontestable, pero que, en su limitación a la dimensión cognoscitiva, no significa para Hegel más que un momento llamado a desaparecer. Más bien su efectuación obedece al hecho de que con Hegel la metafísica ha sido consumada, agotada por el exceso de su realización, y su preguntar de este modo verdaderamente “arrancado de raíz”.⁴⁵

Hay que reparar cuán ambigua empieza a resultar la empresa filosófica de Hegel en lo concerniente a la efectuación de la “muerte de Dios”, toda vez que interpretada a la luz de la formulación heideggeriana de una superación de la metafísica. Al tiempo que Dios como lo absoluto es reinstalado por Hegel en el preguntar de la filosofía, la metafísica se consume cuando de este modo lo somete a la forma de un saber absoluto y al requisito del sistema. Conforme al lenguaje de Hegel, esto se dice tanto más claramente en la formulación según la cual lo absoluto sólo puede ser medido y contenido por el concepto. El conjunto de la obra de Hegel, por lo menos en sus momentos esenciales (Fenomenología, Lógica y Enciclopedia) responde en su movimiento, o más bien, en su despliegue, a esta autorrealización del concepto en sí mismo o de lo absoluto como concepto. De ello se sigue una todavía más decidida identificación que la sugerida por Aristóteles entre filosofía y teología. Hegel llega a establecer de manera categórica que “Dios es lo absoluto”, y la filosofía en consecuencia necesariamente teología.⁴⁶

Empero, y contra todo pronóstico, esta reasunción especulativa de Dios en una filosofía de lo absoluto que, expuesta en la forma de sistema, viene a sustituir en sus pretensiones a la filosofía dogmática, lejos de significar una salvación de lo divino frente a la evidencia de su muerte tal y como se desprendía del paradigma

45 Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica. Óp. cit.*, p. 27.

46 “[Dios] es el punto de partida de todo y el final de todo; todo deriva de Él y todo regresa a Él. El objeto unitario y único de la filosofía es Él, ocuparse de Él, conocer todo en Él, reducir todo a Él, así como derivar de Él todo lo particular [...]. Por eso la filosofía es teología, y el ocuparse de ella, o más bien en ella, es para sí culto divino” (Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión. Vol. 1. Óp. cit.*, p. 4).

moderno de la subjetividad, es la que —paradójicamente, si se quiere— pone a Dios fuera de juego para un pensar que ha sabido llevar a término las que desde antiguo se reconocían como cuestiones fundamentales de una metafísica desde entonces consumada y por tanto superada en sí misma. Y es que, en efecto, la filosofía de Hegel, al permanecer supeditada al principio moderno de la subjetividad, intensificándolo y proporcionándole en la forma absoluta del concepto su expresión más radical, “pierde más de lo que toma”.⁴⁷ Su realización de la metafísica como coronación de un “nuevo mundo del espíritu”, el concepto, único elemento en el que lo absoluto se garantiza su subsistencia, equivale más bien, según la fórmula de Heidegger, a la privación de las posibilidades esenciales para ella. Que después de Nietzsche no quede posibilidad alguna para la metafísica de cara a la “lógica del valor” inherente a la filosofía moderna, es apenas la ulterior consecuencia de una consumación que en Hegel ya había alcanzado su connotación fundamental: lo absoluto, *es decir*, Dios, sometido a la medida del concepto.

De este modo, en su versión moderna, la “muerte de Dios” coincide con la inadvertida y sobrentendida evidencia de su impensabilidad, con la evidencia paradójica de un filosofar que ya no tiene que afrontar a Dios como cuestión. Dios queda fuera de juego justamente porque lo absoluto ha sabido ser llevado y reducido a la forma pura del concepto, su muerte tiene lugar precisamente cuando es dejado a merced de la especulación. De ahí que Feuerbach pueda invertir incluso hegelianamente la identidad de la filosofía con la teología agregando que la teología es antropología, y Dios por su parte la imagen-reflejo del pensamiento del hombre, confinándolo de este modo a una suerte de fantasmagoría.⁴⁸ Dios muere por obra del pensamiento que lo mata al hacerlo provenir de la misma finitud (la humana, en el caso de Feuerbach), al convertirlo de este modo en “fantasma infinito” de la finitud.

47 Sería preciso captar este movimiento a la luz de la definición y la función de la idolatría, tal y como la ha sabido determinar Jean-Luc Marion, la cual rebasa el dominio estético, esto es, propiamente religioso o cultural, para recubrir también al concepto, o más bien, los conceptos fundamentales de la metafísica. Hegel representaría justamente la más encumbrada manifestación de esta idolatría del concepto (Cf. Marion, J.-L. *El ídolo y la distancia*. *Óp. cit.*, p. 20 ss.).

48 “La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa” (Feuerbach, L. *La esencia del Cristianismo*. Trad. de José L. Iglesias. Trotta, Madrid, 1995, p. 65; véase también los comentarios de Jean-Luc Marion sobre Feuerbach y Stirner en *Généalogie de la “mort de Dieu”*. Contribution à la détermination théologique des présupposés conceptuels de la “mort de Dieu” chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche. En: *Résurrection*, Paris, núm. 36, 1971, pp. 30-53.

Con esta transformación, la cual reconocemos bajo la rúbrica de una “metafísica consumada”, coincide una nueva certidumbre histórica. La consumación que la metafísica realiza en cuanto empresa especulativa es la que dibuja los contornos difusos del nihilismo que se abre paso y que trae consigo el entenebrecimiento del mundo. No se trata sólo de que Dios se vuelva impensable por un cierto exceso de la teoría. El desierto de lo divino crece sin medida como la contraparte histórica de esa consumación. Hegel mismo lo constata en un pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* que no deja de ser estremecedor: “El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido”.⁴⁹

Con todo, entender la “muerte de Dios” bajo la interpretación nihilista de su ausencia o de su pérdida resulta unilateral. En la misma lógica de la negatividad que caracteriza el filosofar de Hegel habría que poder *captar esta desaparición de lo absoluto como un momento peculiar de su manifestación*. Esto implica reasumir la “muerte de Dios” en una especie de juego recíproco de la presencia y la ausencia. La “muerte de Dios” resulta ser de este modo una presencia de lo divino que luce justamente sobre un fondo de ausencia. Entonces, contrariamente a la experiencia moderna, la “muerte de Dios” reinaugura la cuestión teológica. Jean-Luc Marion declara por ello que “la ausencia de lo divino llega a constituir el centro mismo de la pregunta por su manifestación”.⁵⁰ El aporte fundamental de la obra de Jean-Luc Marion estriba en la tentativa de reasumir la “muerte de Dios” en la línea de esta especie de teofanía negativa. Lejos de interpretarla como el declinar o el ocaso de lo divino, reconoce en ella el rostro en que Dios mismo deja traslucir su “fidelidad insistente y eterna” lo que ratifica en su decir “la paternidad del Padre”.⁵¹ Esta tentativa trastoca por completo el estado de cosas en el cual se ha mantenido desde Nietzsche la interpretación de la “muerte de Dios”. ¿Somos con ello remitidos a un nuevo ámbito de pensamiento en el que son redefinidas las antiguas filiaciones de la filosofía con la teología? ¿La “muerte de Dios” esconde tras de sí la posibilidad de volver a formular a Dios como cuestión? Esta tentativa pone a su favor una nueva condición: la puesta en evidencia de la idolatría, no tanto estética como conceptual,

49 Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. *Óp. cit.*, p. 11.

50 Marion, J.-L. *El ídolo y la distancia*. *Óp. cit.*, p. 32.

51 *Ibid.*, p. 11.

como la genuina marca de una metafísica que ha encubierto desde siempre, ya en su origen, su esencia onto-teológica.⁵²

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1998.
2. DERRIDA, J. *Sauf le Nom*. Galilée, Paris, 1993.
3. FEUERBACH, L. *La esencia del Cristianismo*. Trad. de José L. Iglesias. Trotta, Madrid, 1995.
4. HEGEL, G. W. F. *Creer y saber*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Norma, Colección Cara y Cruz, Bogotá, 1992.
5. _____. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. F. C. E., Bogotá, 1993.
6. _____. *Ciencia de la Lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968.
7. _____. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 tomos. Trad. de Ricardo Ferrera. Alianza, Madrid, 1987.
8. HEIDEGGER, M. La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. En: *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 1995, pp. 190-240.
9. _____. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos, Barcelona, 1990.
10. _____. La superación de la metafísica. En: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Madrid, 1994.
11. KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1998.

52 Esta tarea comprende el conjunto de la obra de Jean-Luc Marion. Principalmente remitimos a la lectura de *El ídolo y la distancia* (*Óp. cit.*), y de *Dieu sans l'être* (PUF, Paris, 1991). No consideramos exagerado decir que Jean-Luc Marion es el filósofo que más concienzudamente se ha ocupado en la interpretación y exégesis de la “muerte de Dios” hasta llegar a invertirla según el postulado de la distancia que caracteriza a lo divino en cuanto tal. Sus fecundos análisis son invaluable por cuanto, al margen de los lugares comunes, sabe leer esta “muerte” de una manera más esencial.

12. _____. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff hasta nuestros Días*. Trad. de Félix Duque. Tecnos, Madrid, 1990.
13. _____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de Felipe Martínez Marzoa. Alianza, Madrid, 2001.
14. LEVINAS, E. Dios y la onto-teo-logía. En: *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Cátedra, Madrid, 1994.
15. _____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin, Paris, 1982.
16. MARION, J.-L. *L'idole et la distance. Cinq études*. Bernard Grasset, Paris, 1977. Versión castellana *El ídolo y la distancia*. Trad. de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Sígueme, Salamanca, 1999.
17. _____. *Dieu sans l'être*. Quadrige/PUF, Paris, 1991; primera edición en Librairie Arthème Fayard, 1982.
18. _____. Généalogie de la “mort de Dieu”. Contribution à la détermination théologique des présupposés conceptuels de la “mort de Dieu” chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche. *Résurrection*, Paris, núm. 36, 1971, pp. 30-53.
19. _____. La fin de la fin de la métaphysique. En: *Laval Theologique et Philosophique*, Quebec, vol. 42 (1), febrero de 1986, pp. 22-33.
20. NIETZSCHE, F. *Gaya ciencia*. Bedout, Medellín, 1974.
21. _____. *Así habló Zarathustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1990.
22. _____. *Fragmentos póstumos*. Trad. de Germán Meléndez Acuña. Norma, Colección Cara y Cruz, Bogotá, 1992.
23. PAUL, J. *Alba del nihilismo*. Trad. de Jorge Pérez Tudela. Istmo, Madrid, 2005.
24. PASCAL, B. *Obras*. Trad. y notas de Carlos R. de Dampierre. Alfaguara, Madrid, 1981.
25. PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres*. Edición de Manuela García Valdés. Akal, Madrid, 1987.
26. WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Les Éditions Rieder, Paris, 1929.